

УЧЕНИЕ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ ДО ЕГО ОСУЖДЕНИЯ НА ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРАХ*

Протоиерей
Владимир БАШКИРОВ



Псковский Государственный Педагогический Институт (факультет иностранных языков) — 1972, МДА, кандидат богословия — 1990, доцент — 2003

110

УЧЕНИЕ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ
ДО ЕГО ОСУЖДЕНИЯ НА ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРАХ

На первый взгляд проблема апокатастасиса может показаться мало актуальной. Вопрос ведь уже давно решен, и сама тема перестала быть в богословском смысле продуктивной. Но в действительности она совсем не утратила злободневности и остается привлекательной в связи с навязчивой миссией восточных культов с их диалектикой кармы и мистикой посмертного катарсиса и то затухающими, то вновь вспыхивающими спорами вокруг католического учения о чистилище. И то, и другое умозрение содержит элементы близкие или аналогичные феноменологии апокатастасиса.

Поэтому я и посчитал важным и уместным проанализировать эту доктрину, полемика с которой явилась важным этапом в истории становления и развития святоотеческой эсхатологии.

Учение об апокатастасисе (от греч. *apokatastasis* — восстановление, возвращение в прежнее состояние) представляет собой неудавшуюся попытку решения одной из самых беспокойных проблем религиозной мысли и вообще религиозной жизни — эсхатологической судьбы личности в аспекте осуждения грешников на вечные адские муки.

Обычно это учение связывают непосредственно с именем знаменитого александрийца Оригена († 254 г.), наиболее влиятельного среди всех христианских учителей первых трех веков. Ориген, несомненно, являлся самым замечательным представителем учения об апокатастасисе, более того, он стал его подлинным творцом, обосновав и доктринально оформив его. Однако возникло это умозрение гораздо раньше. Так, некоторые ученые находят его ранние сле-

ТРУДЫ
№2

Минской Духовной Академии

*Открытая лекция в Минских Духовных Академии и Семинарии 4 декабря 2002 года

ды у гностиков—пантеистов (1), в частности, в системах Василида и Марка, ученика Валентина, т. е. во втором веке по Рождестве Христовом (2).

Его появление уже в первом периоде христианства обычно связывают с бытовавшими среди многих тогдашних верующих представлениях об аде как спасительном обиталище, где его узникам проповедуется евангелие с надеждой их обращения. О подобном веровании свидетельствует, например, в одном из своих писем блаженный Августин (3), и основывалось оно на изречении святого апостола Петра: «...Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым и Он находящимся в темнице духам, сойдя проповедал» (1 Петр. 3, 18-19). Эти слова истолковывали в том смысле, что будто бы Христос во время Своего схождения во ад и апостолы после смерти обращались к находящимся там христианам и язычникам, возвещая им необходимость раскаяния и покаяния (4).

Первые дошедшие до нас исторические следы учения об апокатастасисе находятся в творениях Климента Александрийского (†215 г.). В своих «Строматах» (5) он много рассуждает об отношении христиан к нехристианскому миру вообще, и особо подчеркивает, что следует отказаться от понятия о христианах, как об особом роде людей, обретающих через сакраментальное возрождение нравственные силы, утраченные человечеством. Оно не имеет под собой никакого основания. Нравственные силы свойственны каждому человеку, и спасение зависит от свободной воли личности. Ни падение добрых ангелов, которые образовали царство сатаны, ни падение человека, который таким образом изменил свое бессмертие на смерть (6), не лишили их возможности возвратиться в первоначальное состояние. У ангелов, по его мнению, сохранилась свобода воли, а значит, и возможность изменения. У человека, хотя он и злоупотребил свой

свободой и согрешил в Адаме, исказив свою природу, остались нравственные силы, как залог его потенциального обновления. Оно достигается остатками этих сил и явленной во Христе помощью Божией (7). Процесс нравственного совершенствования, однако же, не заканчивается в земной жизни, но продолжается и после смерти (8).

Те, кто не усвоил себе заслуг Христа в земной жизни, идут после смерти во ад, где Христос и апостолы возвещают им Евангелие. Поэтому спасение зависит и от их свободной воли. Но поскольку спасение невозможно без исправления, или, как говорит Климент, без «постепенного очищения», то в будущей жизни следует допустить присутствие неких исправительных средств, ибо раскаяние происходит одновременно с наказанием (9). Суть этих наказаний будет состоять в огненных мучениях (10). Их претерпевать будет и «начальник зла» сатана (11), и его ангелы (12). Климент признает реальность адских мук, но отрицает их бесконечность (13). «Божия справедливость милосердна,—утверждает он,—как и справедлива Его любовь». И потому Бог не может допустить вечного наказания. Под влиянием наказания грешник осознает свою вину, а сознание вины приводит его к окончанию наказаний и к совершенству, к осуществлению своего предназначения—жизни с Богом и в Боге (14). Тогда он освободится от всяких мук и вместо них обретет награду и достоинство (15).

Итак, Климент считал адские муки средством очищения от грехов и верил в возможность наступления по истечении времени всеобщего апокатастасиса (apokatastasis ton panton). В одном месте Климент прямо говорит, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению, может вернуться в первоначальное состояние.

Эти еще довольно неопределенные предположения и гадания Климента нашли

свое полное и всестороннее освещение в трудах его ученика—Оригена. Учение о всеобщем апокатастасисе, разработанное и сформулированное им, становится доминантой всего умозрения этого выдающегося богослова доникейской эпохи. Причем в его сочинениях оно обосновано так обстоятельно, что его позднейшие сторонники, за исключением, пожалуй, только святителя Григория Нисского, не могли добавить ничего нового и ограничивались, в основном, повторением тезисов своего учителя.

Учение Оригена об апокатастасисе логически вытекает из его эсхатологических воззрений. Проблемы эсхатологии он разрешал с точки зрения абсолютных целей бытия. А они предусматривают осуществление только того, что предопределено Богом. Бог же призвал разумно-свободные существа к блаженству (17). Следовательно, блаженство представляет собой абсолютную цель бытия и потому раньше или позже должно быть осуществлено как безусловная необходимость. Принятие такого постулата необходимо влекло за собой трансформацию всего догматического учения об отношении Бога к падшим существам в философскую интерпретацию всеобщего домостроительства спасения, логическим завершением которого становится всеобщий апокатастасис.

Бог сотворил определенное количество духовно-разумных существ. Первоначальные существа обладали одинаковым совершенством, а приобщаясь к сущности Божества (18), могли совершенствоваться лишь в той мере, в какой находились в общении со своим Источником. Как сущности сотворенные, они по своей природе не обладают постоянством и могли приближаться или отдаляться от Бога, т. е. отпадать и грешить. Так и случилось. Тогда как одни последовательно укреплялись в жизни в Логосе и создали мир высших духов, другие пали и стали душами (*psychai*), т. е. остыли в любви к Богу (19) и, как следствие, оделись в тела. Это падение про-

изошло помимо Бога, ведь сотворенные Им духи пали по своей воле. Но чтобы каждая душа смогла получить тело, соответствующее ее падению или внутреннему состоянию, что уже само по себе было наказанием, возникла необходимость сотворения чувственного материального мира (20). После окончания жизни в теле души, проводившие ее в покаянии, переходят в нижний, находящийся на земле рай, откуда после очищения на внутреннем суде постепенно восходят к Богу в высший рай небесный. Злые же обремененные телесностью души низвергаются во ад (21), где претерпевают огненные муки. И вот эти-то муки являются не только наказанием, но и средством, исцеляющим нравственно испорченную природу грешников (22). По мнению Оригена, огонь, карающий грешников, имеет очистительный характер, а ад, где они подвергаются таковым мукам, является местом очищения (23). Посредством этих мук, ограниченных во времени и предназначенных Богом для блага тех, кого Он ими наказывает, злые люди или духи постепенно освобождаются от зла и одновременно от мук, и переходят в высшие сферы, затем после полного отращения от телесности возвращаются в первоначальное состояние и соединяются с Богом (24).

После возвращения в первоначальное состояние, души, поскольку остаются свободными, вновь могут впасть в грех и тем же путем очиститься от греха. Ориген признает существование непрерывного ряда чувственных миров (25), необходимых для свободного возвращения свободно-разумных творений в первоначальное состояние чистоты. Таким образом, бытие духовного мира складывается из постоянного чередования падений и возвышений, ниспадения падших духов, как бы умирающих для высших сфер, в низшие миры. Преодолевая свое несовершенство и умирая для нашего мира, они восходят от низших миров к высшим. Но как долго может продолжаться такое изменение в нравственном состоянии творений? Можно пред-

положить, что Ориген был готов признать неограниченное число падений и восстаний. Но поскольку такая точка зрения уж слишком очевидно отдавала гностическим натурализмом, он не мог остановиться только на бесконечной и непрерывной смене миров и нашел вот какое решение этой дилеммы. Подобное изменение не может продолжаться вечно, и однажды должно будет наступить целостное и окончательное возвращение духов в первозданное состояние чистоты и блаженства. Пройдет очень долгое время пока, наконец, все будут спасены и возвратятся в первозданное состояние, даже сатана и его ангелы (26).

Лично склоняясь к признанию будущего возвращения сатаны в первозданное состояние, Ориген, тем не менее, предлагал своим читателям самостоятельно решать этот достаточно спорный вопрос: «Следует ответить,— пишет он,— не могут ли некоторые чины, действующие под водительством сатаны и внимающие его наветам, когда-нибудь обратиться к добру, поскольку обладают способностью свободного уподобления, или же их постоянная и застарелая злоба стала настолько привычной для них, что превратилась как бы в их природу. Ты, читатель, сам должен исследовать, на самом ли деле и эта часть творений вообще не будет во внутреннем несогласии с окончательным единством и гармонией» (27).

Так совершится «возвращение всего в первозданное состояние», хотя Священное Писание и говорит о вечности адских мучений. И это, на самом деле, вечные, или «эонические», мучения, ведь грешник избавится от них не в ближайшее время, они могут продолжаться вечные веки, только сама вечность не абсолютна.

Ориген, как великий мыслитель, вероятно, хорошо понимал неубедительность своих эсхатологических воззрений. Он постоянно возвращался к ним, пытаясь снова и снова обосновать их нравствен-

ными, психологическими, философскими и даже догматическими доводами.

Учение об апокатастасисе, так талантливо сформулированное Оригеном, нашло в истории христианской богословской мысли своих последователей, которые так или иначе принимали его. В основном, это были ученики знаменитой Александрийской школы. Можно предполагать, что один из первых преемников Оригена по руководству школой слепец Дидим Александрийский († 395 г.), искренний и глубокий его почитатель, разделял взгляды Оригена на апокатастасис. Поэтому творения Дидима, носящие следы оригенизма, были осуждены на V Вселенском Соборе, а затем на VI и VII (28).

Это учение в той или иной степени поддерживали также Диодор Тарсийский († ок. 394 г.) и Феодор Мопсуэстийский († 429 г.). Диодор учил об апокатастасисе в своем не дошедшем до нас труде «Peri Oikonomias», а Феодор— в комментарии на Евангелия. Следы учения об апокатастасисе можно обнаружить и в некоторых местах творений преподобного Максима Исповедника († 662 г.).

По мнению крупнейшего исследователя его наследия немецкого богослова Hans Urs von Balthasar преподобный Максим разделял учение об апокатастасисе как учение сокровенное: «Максим не хотел, чтобы учение о возвращении всего сущего к Богу возвещалось так дерзновенно, как это делал Григорий Нисский или сам Ориген. Истинный эзотеризм для него— это почитание в молчании... У него мы находим многочисленные места, где он на языке Григория Нисского говорит в общих чертах о воле Божией о спасении всей человеческой природы по причине ее неразрывного онтологического единства. Максим учит о единстве мистического тела, где не может быть отторженным ни один член. Боговоплощение происходит во всех (членах), весь вид спасается от смерти, действия греха обратятся в небытие, все станут причаст-

никами воскресения, весь мир в Сыне войдет в повиновение Отцу. Потерянная и обретенная овца—это вся единая и цельная человеческая природа. Вся вселенная будет возвращена Логосом в перводанное состояние, ибо Он спасает всех, весь род, поскольку Его неизреченная тайна обьмает собой все эоны и все места» (29).

К сожалению, творения этого «одного из величайших, но забытых метафизиков Православия», как о нем прекрасно сказал Л. П. Карсавин (30), остаются почти полностью неисследованными. «Его систему можно предчувствовать, но нельзя еще знать» (31).

Отголоски доктрины Оригена о всеобщем апокатастасисе некоторые ученые хотели бы видеть даже в творениях святителей Григория Богослова (†389 г.) и Василия Великого (†379 г.). Святитель Григорий в своих Словах иногда употребляет выражения, действительно, позволяющие предполагать его сочувствие воззрениям Оригена на адский огонь, который не только карает, но и очищает (греч. *pur katharterion*). «Знаю,—говорит он,—огонь очистительный, который вобрещи на землю (Лк. 12, 49) пришел Христос, и Сам применительно именуемый огнем (Евр. 12, 29). Он истребляет вещество и злые навыки; почему Христос и хочет, чтобы он скорее возгорелся (Лк. 12, 49); ибо желает ускорить благодеяние, когда и углие огненное дает нам в помощь (Ис. 47, 14, 15). Знаю огонь и неочистительный, но карательный или Содомский...уготованный диаволу и аггелом его» (Мф. 25, 41) (32). «Это изречение святителя Григория,—пишет митрополит Макарий (Оксиюк),—для Ульмана, специального исследователя его учения, послужило основанием к утверждению, что святой Богослов не чужд был оригенистических мыслей. Конечно, данное утверждение Ульмана, по крайней мере, в полном объеме не может быть принято... Самым справедливым, по нашему мнению, будет допустить, что святитель Григорий Богослов

в своем учении о загробной участи умерших грешников... допускал двойственность... Мы... не можем вполне согласиться ни с Ульманом, полагающим, что святитель Богослов в своих воззрениях на адский огонь согласен с Оригеном, ни с Н. Виноградовым, утверждавшим, что святитель Григорий учил только о карательном характере адского огня» (33).

Он же о воззрениях святителя Василия Великого на адский огонь, утверждает, что «святитель Василий Великий в приписываемом ему комментарии на книгу пророка Исаии говорит согласно с воззрениями Оригена и святителя Григория Нисского, что адский огонь на том свете не истребляет грешников, но только их очищает» (34).

Приведем это место из толкования на девятую главу Исаии: «...Потом Пророк присовокупляет, что «за ярость гнева Господня сторе вся земля». Чем показывает, что земное предается карательному огню в благодеяние душе, как и Сам Господь дает разуметь, говоря: огня приидох вобрещи на землю, и хотел бы видеть, «аще уже возгореся». «И будут людие яко огнем пожженный человек». Не уничтожением угрожает, но разумет очищение, по сказанному у Апостола: «а егоже дело сторит, отщетится, сам же спасется, такожде якоже огнем» (1 Кор. 3, 15) (35).

Наиболее выдающимся после Оригена сторонником учения о всеобщем апокатастасисе был, несомненно, святитель Григорий Нисский (†395 г.). Воззрения великого александрийца освобождаются у него от крайностей и получают характер стройной и законченной системы. При этом земное бытие не теряет у него, как у Оригена, своего самобытного и центрального значения, хотя и не сохраняет в полноте черт исключительности, какую ему придавали тогдашние христиане.

Влияние Оригена на святителя Григория очевидно. Идея этого христианского

мыслителя о грехе и всеобщем избавлении от него посредством божественной благодати является характерной чертой богомыслия святого Григория. Ее он последовательно развивает и стойко защищает в своих догматических трактатах. На усвоение Григорием этой основополагающей идеи богословской концепции Оригена кроме близости богословского умозрения этих двух выдающихся мужей Церкви повлияла и известная полемика Григория с Аполлинарием Лаодикийским († 390 г.). В основу своей христологии Аполлинарий положил глубоко пессимистический взгляд на состояние человеческой природы. По его мнению, грех так тесно сросся с ней и обладает над ней с такой непреодолимой силой, что спасения в собственном смысле этого слова, т. е. всецелого истребления греха, нет и не может быть, ибо нечто подобное совершенно невозможно. Такое утверждение противоречило чаяниям и надеждам человечества, которое всегда томилось своим эмпирическим состоянием и искренне стремилось освободиться от греха и верило в такую возможность.

«Удобопревратность, изменчивость тварной природы, — говорит о нем протоиерей Сергей Булгаков, — которая в Адаме привела к грехопадению, Аполлинарий превращает в неизбежность и необходимость грехопадения в человеке. «Он (Христос) не принял человеческого ума, ума изменчивого и соблазняемого нечистыми помыслами, но ум божественный, неизменный небесный» (36).

Заблуждения Аполлинария настоятельно требовали искать и найти другие пути в освещении христианского учения о спасении. Их святитель Григорий нашел в учении Оригена о цели жизни человека.

«Бог сотворил человека добрым и определил ему еще более благие цели в будущем пакибытии», — вот тот принцип, который определяет все части догматической системы святителя Григория. Отсюда и его взгляд на зло как нарушение установленного Богом порядка и нор-

мы бытия, а потому только бледного исчезающего призрака, который имеет основание своего существования исключительно в человеческом неразумии.

«По представлению святителя Григория, — пишет профессор В. Несмелов, — добро существует как явление нормальное, исконное, а зло является лишь тогда, когда исчезает добро, и имеет бытие только в этом нарушении исконного нормального порядка, т. е., другими словами, — совсем не имеет бытия, как особое самостоятельное явление, которое могло бы существовать одновременно и рядом с добром, как его противоположность... Зло не существует субстанционально... все его бытие только в свободной воле согрешающих людей» (37).

«Хотя это и странно, — заявляет святой отец, — все-таки, я должен сказать, что зло в самом небытии имеет свое бытие, потому что происхождение зла есть не что иное, как лишение Сущего» (38).

При таком понимании сущности зла естественно было сделать вывод, что зло вечно существовать не может. Иначе человеческое неразумие оказалось бы сильнее Божией премудрости, которая утверждала существование только добра, и человеческая изменчивость стала бы более прочной, чем абсолютное определение воли Божией. И потому рано или поздно зло должно исчезнуть и вновь стать несуществующим, так, что не оставит после себя никакого следа.

«Вместе с истреблением последнего врага (1 Кор. 15, 26), — отмечает митрополит Макарий (Оксиюк), — под которым святой отец вместе с апостолом Павлом разумел смерть, по мнению святого Григория, произойдет и освобождение природы разумно-свободных существ от господства над ней зла, которое служит причиной смерти» (39).

Данный постулат очень важен для сoterиологии святителя Григория, поскольку именно на нем строится все его уче-

ние о спасении. Сущность спасения состоит в полном искоренении греха, которое наступит в будущем. Ведь грех — всего лишь неразумное отрицание воли Божией. И потому все согрешившие должны будут соединиться с Богом. Произойдет это благодаря всеобщей искупительной жертве, принесенной Сыном Божиим за грехи людей. Он ниспослал всем силу благодати Святого Духа для того, чтобы каждый достиг собственно спасения. Об этом мудрствовал уже Ориген, его мнение разделял и святитель Григорий Нисский.

«Бог, — замечает профессор Несмелов об этом элементе учения Оригена и святого Григория, — спасает свою тварь универсальной жертвой Своего Сына и Сам действительно руководит всех ко спасению благими советами, вразумлениями, наказаниями и, наконец, очистительным огнем» (40).

Спасение совершается постоянно и непрерывно действием Божественной Правды или благодати Святого Духа и состоит в очищении себя от грехов. Однако не все люди достигают этого очищения в земной жизни. Для них собственно и приготовлены адские муки. Ад является огненной купелью (ср. Мф. 3, 11) для тех, кто умирает не очищенным от грехов, а также для тех, кто, не познав смерти, изменится в последний день и должен будет пройти через определенный период мучений, чтобы раскаяться в своих грехах. Эти муки не являются наказанием за грешную жизнь. Бог ими исцеляет падшую природу и ведет свое творение к первоначальной благодати. «...Поскольку есть потребность, чтобы каким-либо врачеванием и от души были отъяты приросшие к ней от грехов скверны, то поэтому в настоящей жизни для врачевания таковых ран предложено врачевство добродетели; если же душа остается не врачеванной, то сберегается для нее врачевание в жизни будущей» (41).

«Это врачевание, — читаем мы у профессора Несмелова, — святитель Григорий

указывает в очистительном огне, мучительному действию которого должны будут подвергнуться как тела, так и души всех грешников, и который в течение известных периодов произведет совершенное очищение их от всякой греховной скверны, и в конце концов, смотря по степени вины каждого, представит всех чистыми сосудами небесного царства» (42).

Описанные здесь муки — не вечные. Следует различать относительную эоническую вечность, и вечность абсолютную. Абсолютность вечных мук кажется Григорию, как и Оригену, противоречащей Благодати и домостроительству Бога, ибо Бог сотворил человека для общения с Богом, а не на гибель. Бог достаточно всемогущ, чтобы осуществить Свой план, не нарушая при этом справедливости или свободы тварных существ. Человеческая же свобода связана с неизменным возрастанием в добре, а не с неизменностью пребывания во зле. Творение не может противиться своему спасению, ведь Бог для того его и создал, чтобы оно свободно достигло обожения, а когда оно согрешило, то устроил так, что оно оказалось спасенным во Христе. Неустойчивая и изменчивая воля не может преобладать неизменной воли Творца. Именно по этой причине зло должно исчезнуть. Творения же, пройдя пути зла, у которого есть свои границы, вернуться в свое первоначальное состояние, и тогда Бог будет все во всем.

«Григорий, — отмечает архимандрит Киприан (Керн), — описывает этот феномен, прибегая к геометрической аллегории. Царство добра есть видимый мир, весь наполненный светом; царство зла — ночная тьма, т.е. тень, отбрасываемая от себя в сторону. Шарообразная земля отбрасывает конусообразную тень. Самая глубокая тьма в середине конуса; самое густое зло в середине этой тени. По краям она не лишена некоторого добра; крайние пределы всюду объята добром. Если кто-нибудь будет в силах перейти расстояние тени, то

непрерывно окажется в свете, не переисчисляемом тьмою. Так и мы, дошедши до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить в свете, потому что естество добра до неисчетности во много раз преизбыточествует перед мерою порока» (43).

В таком окончательном возвращении в первоначальное состояние будут участвовать все, не только люди, но и падшие духи, и даже сам виновник первого падения, «изобретатель зла» — диавол.

«Мысль о спасении диавола, — подчеркивает профессор Несмелов, — святитель Григорий не только высказал, но и аргументировал. В своем «Великом Катехизисе» он совершенно верно указывает действительное основание, по которому можно и должно мыслить возможность спасения диавола, — указывает именно на универсальную жертву Сына Божия. В силу этой универсальности обязательно нужно думать, что Спаситель умер за грехи не одних только людей, но и всего разумного мира, а потому и спасение приобрел не одним только людям, но и всем падшим тварям — так что великая кровавая жертва... одновременно произвела «и полное освобождение человека от зла и врачевание самого изобретателя зла». Следовательно, со стороны Бога препятствий к спасению диавола нет совершенно никаких; даже напротив — это спасение уже даровано ему. Вопрос только в том, пожелает ли диавол принять его? В Священном Писании... нет прямого ответа на этот вопрос, но... есть некоторые косвенные, темные намеки, на которые не замедлил сослаться святитель Григорий Нисский. Указывая на слова Апостола, что о имени Иисусове всяко колени поклонятся небесных, и земных, и преисподних (Флп. 2, 10), он говорит: «На основании общего мнения и предания писаний принимается верою, что... есть некоторое естество, враждебно расположенное к добру и вредоносное для человеческой жизни, добровольно отложившееся от лучшего жребия... и его-

то... Апостол причисляет к преисподним, обозначая этим словом то, что наконец, после длинных вековых периодов, порок исчезнет и ничего не останется вне добра; напротив — и преисподними единоголосно будет исповедано господство Христово, т. е. и падшие духи уразумеют, наконец, истину и обратятся ко Христу» (44).

Подобную же мысль высказывает и митрополит Макарий (Овсянюк): «...Искупительное дело Христа имеет положительное значение для диавола: оно покажет ему его бессилие и явит ему славу и величие Божие. По мнению святителя Григория, принятие Богом зараженной грехом человеческой природы уничтожит в ней все виды порока, какие только могут возникнуть у «изобретателя зла». Если же зло во всех его видах прекратится, то, естественно, и область господства диавола разрушится. Отсюда, если наш «противник» почувствует на себе самом следствие искупительного дела Христова, то он и сам признает последнее справедливым и спасительным. Таким образом, последним следствием искупительного дела Христова, по мысли святителя Григория Нисского будет, с одной стороны, избавление человека от зла, а с другой, — врачевание самого изобретателя зла» (45).

Тогда, наконец, окончится спасительное дело восстановления всего в первоначальное состояние (apokatastasis ton panton), и откроется вечное Царство Бога Отца — Царство славы (46).

Учение об апокатастасисе бытовало не только среди ученых и богословов, оно распространялось также и среди широкой массы рядовых христиан. В их сознании оно видоизменялось и приобретало различные оттенки и акценты. Блаженный Августин (†430 г.) в своем труде «О граде Божиим» (De civitas Dei) рассказывает о существовании в его время так называемых «милосердных» (misericordes), которые утверждали, что муки грешников будут иметь только очи-

стительный смысл, а потому не будут вечными (47). Однако они не верили в то, что диавол может избежать адских мук. По этому поводу блаженный Августин иронически замечает, что Ориген был гораздо милостивее их, ибо «полагал, что даже сам диавол и его ангелы после более продолжительных и тяжких наказаний сообразно заслуженному, будут освобождены от этих мук и присоединены к святым ангелам» (48).

Что касается самого момента искупления, то некоторые из них предполагали, что по действию Божия милосердия и по молитвам святых он наступит перед днем страшного суда, а другие утверждали, что после него (49). Аргументы этих христиан имеет в виду святитель Амвросий Медиоланский (†397 г.) в толковании на 123-й псалом: «Вместе с диаволом будет претерпевать вечные муки за свои грехи и богач, о котором говорится в Евангелии (Лук. 12, 6), для того, чтобы быстрее от них избавиться» (50).

Кроме секты, утверждавшей конечное избавление от вечных адских уз для всех людей вообще, блаженный Августин повествует еще и о секантах, ограничивавших спасение только христианами (51).

В своих воззрениях они пытались опереться на Священное Писание. По свидетельству блаженного Августина, это были следующие места: «Неужели Бог забыл миловать? Неужели во гневе затворит милости свои?» (Пс. 77, 9-10); «Как много у Тебя благ, которые Ты хранишь для боящихся Тебя и которые приготовил уповающим на Тебя пред сынами человеческими!» (Пс. 31, 20); «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11, 32).

Блаженный Иероним (†420 г.) приводит еще и другие места, на которые ссылались эти сектанты, и которые отчасти объясняют ироническое наименование их «милосердными»: «...Ожесточение произошло в Израиле отчасти, до вре-

мени, пока войдет полное число язычников. И так весь Израиль спасется» (Рим. 11, 25, 26); «Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа» (Гал. 3, 22); «И скажешь в тот день: славлю Тебя, Господи; Ты гневался на меня, но отвратил гнев Твой и утешил меня» (Ис. 12, 1); «Гнев Господень я буду нести, потому что согрешил пред Ним, доколе Он не решит дела моего, и не совершит суда надо мною; тогда Он выведет меня на свет, и я увижу правду Его» (Мих. 7, 9) и другие.

В том же самом тексте у него содержится на первый взгляд весьма странная для такого строгого ревнителя истинной веры мысль: «Один только Бог знает кого, как и на какое время следует осудить!» Некоторые исследователи пытались увидеть в этих словах подтверждение того, что Иероним сочувствовал доктрине Оригена. Но на самом деле он выступает здесь только как комментатор и лишь приводит чужие мысли, никак не высказывая своего личного мнения. Это видно уже по самому характеру речи: «Утверждающие, что наказания закончатся со временем, и что муки по истечении долгого времени будут иметь предел, приводят следующие свидетельства...», и далее следуют уже указанные цитаты из Библии (52).

В шестом веке в истории распространения учения об апокатастасисе наступает коренной перелом. В начале этого столетия учение Оригена об апокатастасисе, значительно измененное и включающее в себя другие его «полуязыческие гадания о начале мироздания, о предсуществовании души, о душепереселении с увлечением поддерживались монахами. Наиболее авторитетными и руководящими центрами таких увлечений были палестинские монастыри Мар-Саба (т.е. Саввы Освященного) и Новая Лавра в Фекое близ Вифлеема» (53).

Учение палестинских монахов кратко представлено в письме (грамоте) им-

ператора Юстиниана († 565 г.) к «святому Собору (543 года) об Оригене и его единомышленниках»: «Когда мы узнали,—пишет он,—что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат и следуют нечестивым заблуждениям Пифагора, Платона и Оригена... то заблагорассудили приложить попечение и исследование о них... Они утверждают... что будет совершенное уничтожение тел, и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диавол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами, что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос, и какое они имели в предсуществовании» (54).

Критикуя защитников подобного учения во главе с Оригеном, император Юстиниан в письме к патриарху Мине († 552 г.) требовал анафематствовать его на Соборе следующим образом: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей,—да будет анафема» (55).

Отцы, собравшиеся на V Вселенский Собор (553 г.), приняли во внимание эти предложения императора и после подробного обсуждения учения Оригена решили анафематствовать всех его сторонников: «Кто утверждает предсуществование душ и находящийся в связи с ним апокатастасис, да будет анафема» (56).

Так на V Вселенском Соборе было осуждено учение об апокатастасисе, правда, не само по себе, а вместе с иными заблуждениями, известными в истории Церкви под общим названием оригенизма. Надо отметить, что не все наши отечественные ученые согласны с тем, что именно сам V Вселенский Собор осудил Оригена и оригенизм. Так, митро-

полит Макарий (Оксиюк) приводит мнение немецкого ученого Fr. Diekamp о том, что отцы, прибывшие на V Вселенский Собор, осудили оригенизм еще до открытия этого Собора как Вселенского (57), причем из контекста его рассуждений явствует, что он вполне разделяет подобный взгляд. Так же думает и А. В. Карташев. Более того, он утверждает, что и сам Ориген как личность не был на Соборе осужден: «Суждения об Оригене не было ни на одном заседании собора»,—говорит он и продолжает: «Часть старых (Garnier, Walch) и новых (Vincenzi) ученых-издателей текстов полагают, что имя Оригена вставлено позднее... Имя Оригена отсутствует в десятом анафематизме «Исповедания веры Юстиниана» (551г.).

А этот десятый анафематизм, кроме имени Оригена, буквально совпадает с одиннадцатым анафематизмом Собора. Вот его текст: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и подобно им мудрствующих или мудрствовавших, да будет анафема». «Собор,—констатирует этот историк,—все время шел по следам подготовленных Юстинианом формул. Очевидно, высокопоставленный автор не считал здесь уместным пускать стрелу в Оригена» (58).

Л. П. Карсавин вообще полагал, что оригенизм подвергся осуждению за несколько лет до V Вселенского Собора, а именно, в 543 году при Патриархе Мине: «Некоторое потрясение абсолютного смысла земной жизни,—пишет он,—и невольное возникший оптимизм, как и невольное смешение относительно-вечного или «эонического» со временным, помешали тому, чтобы учение об «апокатастасисе» было признано точным выражением христианской истины. Оно даже косвенно оказалось опороченным в «оригенистских спорах» и в канонах (особ. кан. 6) освященного собора (synodos endemousa) при патриархе Менне (543 г.), подписанных патриархами» (59).

В связи с V Вселенским Собором следует особо остановиться на судьбе святого Григория Нисского. «V Вселенский Собор,—подчеркивает митрополит Макарий (Оксиюк),—не нашел оснований для исключения святого Григория из числа православных отцов... Он учения святого Григория о всеобщем апокатастасисе не одобрил и не осудил... Правда, может показаться, что V Вселенский Собор, осудивши учение о апокатастасисе в сочинениях Оригена, тем самым осудил данное учение и в творениях святителя Нисского. Но это... не может быть признано справедливым. Дело в том, что названный собор касался учения о всеобщем апокатастасисе, принадлежащего исключительно Оригену... Само собой понятно, что данное анафематствование учения о всеобщем апокатастасисе... святого Григория Нисского, который не только не учил, но даже опровергал мнение о предсуществовании душ, касаться не может... Отцы... составили анафематствование на всех приверженцев этого лжеучения, не осудив, однако, взглядов святого Григория Нисского. Да и как можно было осудить их, когда этот святитель еще до Третьего Вселенского Собора был признан Церковью святым» (60).

Анафематствование V Вселенским Собором учения Оригена, и в том числе учения о всеобщем апокатастасисе было подтверждено затем на некоторых Поместных соборах, например, Латеранском соборе 649 года при папе-исповеднике Мартине I, который в 18-м правиле изрек анафему наряду с иными еретиками и на Оригена, Евагрия Понтийского и Дидима (61), а также на двух последних Вселенских Соборах: VI—в 680 г. (1-е правило) и VII—в 787г. (1-е правило).

Вместе с осуждением учения о всеобщем апокатастасисе, Церковь Христова утвердила в качестве догмата, т. е. бесспорной истины христианской веры, учение о том, что неверующие и беззаконники «будут преданы вечной смер-

ти или, иначе сказать, вечному мучению вместе с дьяволами» (62).

Признанный Вселенскими Соборами этот догмат и во все последующие века сохранял характер обязательной истины. Церковь на христианском Востоке и Западе (63) неизменно сохраняла это древнее вселенское учение. Даже протестанты в своих основополагающих документах сохранили его во всей полноте (64).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Bihlmeier Karl, d-r., Kirchengeschichte, erster Teil, Paderborn, 1962, s. 149.
2. Болотов В. В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. М., 1994, сс. 220, 221, 222.
3. Augustin, Ep. 164: Non suscipimur, quod apud inferos evangelium praedicatum sit vel adhuc etiam praedicatur, quasi ubi ecclesia constituta.
4. Ср. св. Иринея Лионский. Творения. СПб, 1900, репринт 1996, сс. 381, 391.
5. Строматы—узорчатые ковры—главное сочинение этого александрийского богослова. «...Этот труд представляет попытку систематизации христианского веро- и нравоучения и определения отношения христианства к античной культуре вообще и античной философии в особенности...» Полный православный энциклопедический словарь, т. 2. репринт, М., 1992, с. 1358, см. так же «A Patristic Greek Lexicon», edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1989, p. 1264.
6. Stromata, lib. II, c. XIX, 98.
7. Там же, VI, 762, 809.
8. Там же, VI, 637.
9. Cohortatio ad gentes, c. IX.
- 10 Там же, с. I.
- 11 Там же, с. X.
- 12 Там же, с. IX.
13. Сначала Климент отвергал только бесконечность внешних мук и вполне соглашался с воззрением Иринея на вечность внутренней печали и уныния (Strom. Lib. VI, c. XIV; ср. Иринея, «Против ересей, книга 5, гл. XXVII, цит. соч. с. 504-505). Но как философа его этот

тезис удовлетворить не мог, ибо он, по его мнению, содержал в себе противоречие в самом себе. Поэтому Климент юридическому понятию *Ektisis*—уплата—предпочел термин *paideusis*—воспитание, обучение, образование—как содержащий в себе динамику нравственного процесса. См. А. Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. М., 1899, с. 405, 920. Ср. «A Patristic Greek Lexicon», р. 996.

14. Strom., lib III.

15. Там же, VII, с. X.

16. Там же, I, с. XVII.

17. Comment. In Johan., II, 7.

18. De princ., lib. 1, с. VIII.

19. Там же, lib. II, с. IX.

20. Там же, lib. III, с. 3.

21. Там же, с. I.

22. Там же, lib. II, с. 10.

23. Contra Cails., lib. VI, с. XXV, 650.

24. Одновременно с учением о временном характере адских мук в комментариях и, особенно, в гомилиях Оригена можно найти много мест, в которых он грозит грешникам вечными карами и муками. Возникает некое противоречие, но только видимое. Его легко разрешить, если вспомнить, что сам учитель свое учение о вечности мук объяснял чисто педагогическими целями, и потому в этих же целях и грозит вечными муками, ибо прекрасно знает, что именно такими угрозами проще всего удержать людей от греха (см. митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология святителя Григория Нисского. М., 1999, с. 538).

25. De princ., lib. III, с. 6.

26. Об этом александрийский учитель рассуждает неоднократно, например, в De princ., lib. III, с. 6; in Luc., hom. XXIII; Comm. In epist. Ad Rom. lib. V, 7.

27. De princ., lib. 1, с. VI.

28. См. «Православная богословская энциклопедия», т. II, СПб., 1903, с. 1027 и «The Oxford orthodox dictionary of the Christian Church», Oxford, 1985, р. 402. «Остается неясным,—пишет протоиерей Георгий Флоровский,—учил ли и в каком смысле учил Дидим об апокатастасисе. Он говорит о «всеобщем спасе-

нии», но это достаточно неопределенное выражение. В вопросе о спасении падших ангелов он как будто бы колебался, ограничивая искупление чрез воплощение и вочеловечение родом человеческим. Отрывочность сохранившихся данных не позволяет решить вопрос, но вероятнее всего, что Иероним был прав, обвиняя Дидима в учении о восстановлении дьявола... Дидим предполагал, что в будущем мире не будет нечестивых,—не в том смысле, что их существо уничтожится, но в том, что уничтожится «злая качественность». Флоровский Г. В., протоиерей. Восточные отцы IV века. Париж, 1990, сс. 196, 197.

29. Hans Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. Einsiedeln, 1988, ss. 200, 355, 507, 589, 617; 507, 358, 355, 356.

30. Карсавин Л. П., Святые отцы и учителя Церкви. Париж, без года изд., с. 236.

31. там же.

32. Святитель Григорий Богослов. Творения, т.1. Слово 40 на святое Крещение. СПб., без года изд., с. 586.

33. Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999, с. 246. Упомянутые им ученые богословы—известный немецкий патролог С. Ullmann, автор известного в свое время сочинения «Gregorius von Nazianz, der Theologe», Darmstadt, 1825, и священник Н. Виноградов, автор не утраченного до сих пор научного значения и авторитета сочинения «Догматическое учение святителя Григория Богослова». Казань 1887 г.

34. Там же, с. 572.

35. Святитель Василий Великий. Творения, том 1. СПб, 1911, с. 391-392.

36. Подробнее об учении Аполлинария Лаодикийского см. в сочинении протоиерея Сергия Булгакова «Агнец Божий. О Богочеловечестве». YMCA-Press, 1933, с. 9-30.

37. Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб, 2002, с. 408, 426.

38. Цит. по: Макарий (Оксиюк), мит-

- рополит. Указ. соч., с. 509.
39. Там же, с. 526.
40. Несмелов В., указ. соч., с. 582.
41. Святитель Григорий Нисский. Творения. М., 1862г., часть 4, с. 31.
42. Несмелов В. Указ. соч., с. 591.
43. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, без года изд., с. 163-164.
44. Несмелов В., указ. соч., с. 617- 618.
45. Макарий (Оксиюк), митрополит. Указ.соч., с. 547.
46. Несмелов В., указ. соч., с. 619.
47. Творения блаженного Августина, Епископа Иппонийского, часть 3. Киев, 1906, главы 13, 17, 18, 23, 27; с. 277-279; 283-287; 290-292; 307-316.
48. Там же, глава 17, с. 284.
49. Там же, главы 19, 21, 22, 24; с. 287-288; 288-289; 289-290; 292- 299.
50. Sermo in Psalm. CXXIII, n. 22, 24.
51. Блаженный Августин, указ. соч., глава 24, с. 292-299.
52. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, s. 773 и далее. (К сожалению, доступным для нас оказался только фрагмент этого замечательного фундаментального труда, но без выходных данных).
53. Карташов А. В. Вселенские Соборы. М., 1994, с. 351
54. Деяния Вселенских Соборов, том 3. СПб, 1996, с. 537-538.
55. Там же, с.537.
56. Цит. по кн.: митр. Макарий (Оксиюк), указ. соч., с. 570.
57. Там же, с. 649.
58. Карташев А. В., указ. соч., с. 352.
59. Карсавин Л.П., указ. соч., с. 213.
60. Макарий (Оксиюк), митрополит. Указ. соч., с. 570, 649.
61. Denzinger H.. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1991, s. 237.
62. См. Пространный христианский катихизис, двенадцатый член. М., 1909, с. 66.
63. Denzinger H., указ. соч., с. 358, 520. Определение 4-го Латеранского собора(1215 г.), гл. 1: «Едиnorodный Сын

Божий, Иисус Христос... придет в конце времен судить живых и мертвых и воздать каждому по его делам, как отверженным, так и избранным. Все они воскреснут со своими собственными телами, которые носят сейчас, и одни примут вместе с дьяволом вечные кары, а другие вместе со Христом нескончаемую славу по своим делам, добрым или худым».

Ср. также Декрет Тридентского Собора (1545-1563гг.) об оправдании: «Анафема тому, кто говорит, что праведник погрешает в каждом добром деле по меньшей мере извинительно, или (что еще более недопустимо) смертно, и поэтому заслуживает вечные кары, и не осуждается лишь потому только, что Бог эти дела не вменяет в осуждение».

64. Ср. Аугсбургское исповедание веры, статья 17.